

A hospitalidade na construção da identidade cristã

Uma leitura de Lc 24, 13-35 em chave narrativa

JOÃO ALBERTO SOUSA CORREIA*

Intuindo a importância da hospitalidade na construção da identidade cristã, é nosso intento focalizar o texto de Emaús a partir da gramática da hospitalidade. Ir a Emaús é voltar às origens, a «uma experiência fundante, um encontro com o Senhor ressuscitado que delimita um antes e um depois, e que suscita um novo impulso vital»¹.

Antes de nos centrarmos na temática da hospitalidade, empreendemos uma viagem por Lc 24, 13-35, que possa ajudar à compreensão da importância que a hospitalidade assume no processo de despertar e solidificar a fé.

1. «Emaús, laboratório da fé pascal»²

A finalizar o evangelho, Lucas apresenta dois discípulos, em processo de elaboração da fé. Por isso, «na difícil aprendizagem da Fé Pascal, o relato de Emaús desempenha deliberadamente um papel *pivot*. Trata-se (...) de uma extraordinária catequese narrativa sobre a maturação da Fé em Jesus»³.

* Faculdade de Teologia-Braga – Universidade Católica Portuguesa

¹ B. CHENU, *I discepoli di Emmaus*, ed. Queriniana, Brescia 2005, p. 30.

² A expressão é de J. T. MENDONÇA, «Emaús, laboratório da fé pascal», in *Communio*, XXVII (2010/2), pp. 135-141. Constitui, em nosso entender, um dos títulos que melhor resume o essencial do texto de Emaús.

³ J. T. MENDONÇA, «Emaús, laboratório da fé pascal», p. 136.

Com os olhos impedidos de reconhecer Jesus vivem um equívoco que é necessário vencer para que a fé seja possível: objectivamente falando, não é a situação de Jesus que constitui o problema, «é antes o défice de conhecimento que os discípulos têm ainda, défice que os impede de aceitar a nova situação pascal de Jesus»⁴.

Neste processo, assume particular importância a hermenêutica pascal que «supõe uma deslocação interior, um distanciamento crítico em relação às próprias posições. Supõe Emaús. Os dois discípulos viam Jesus, mas sem o reconhecer, porque a visão deles era ainda a pré-pascal. Precisavam daquela hermenêutica narrativa que se constrói no regresso ao Caminho, à Palavra e à Mesa da fracção do Pão»⁵.

Jesus faz-se presente sem que eles o reconheçam – repare-se na ironia – e enceta um diálogo que provoca uma cisão na linearidade dos acontecimentos e do discurso que os recorda. Primeiro o diálogo e depois o discurso revelam-se essenciais no processo do reconhecimento de Jesus. Os discípulos confirmam esta ruptura, quando param entristecidos (v. 17) e dão início a um discurso sobre Jesus que ajuda a esclarecer por que motivo o não reconheciam. De facto, quando falam, revelam o que pensavam de Jesus e ajudam o leitor a entender a causa do não reconhecimento. É necessário percorrer o longo caminho que os vai conduzir à proclamação narrativa da fé pascal (v. 35), na sequência da sua formulação querigmática: «Realmente o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão» (v. 34).

No resumo analéptico que fazem de (quase) todo o evangelho, os discípulos referem-se ao companheiro de viagem com os títulos de «Jesus de Nazaré» (v. 19), «profeta poderoso em obras e palavras» (v. 19) e revelam sobremaneira o motivo de tão grande frustração: «nós esperávamos...» (v. 21). Uma vez mais voltam ao problema da visão e não visão: «o drama do ver/não ver mostra como o nosso relato está construído sob o signo das oposições. O sepulcro é um lugar contrário à vida. O relato como que exige a passagem a um outro lugar, um lugar de vida para Jesus se revelar vivente. As mulheres vão ao sepulcro de madrugada e não encontram Jesus. Isso faz com que a aposta do leitor recaia no crepúsculo. A não visão de Jesus na madrugada abre a expectativa pelo entardecer»⁶. A elaboração da fé pascal convive com as dúvidas – mais do que isso, serve-se delas para ir mais longe – e pauta-se pela paciência de quem sabe que, no processo de qualquer maturação, é necessário saber esperar, uma espera evocada no lapso de tempo que vai da madrugada ao entardecer (o arco de toda a vida).

Com a resposta de Jesus (v. 25), distanciando-se da visão dos discípulos, o texto empreende o processo da desconstrução de equívocos, incontornável

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁶ *Ibid.*, p. 138.

na elaboração da fé pascal. É o próprio Jesus quem constata que a razão de tal cegueira está na incapacidade de crer n'Ele como Messias (v. 26). E o equívoco radica num messianismo desvirtuado que, em confronto com a vida e o ensinamento de Jesus, não permitia concluir qualquer identificação.

No falar dos discípulos e do próprio Jesus, se percebe a importância das palavras, e sobretudo da Palavra, na purificação do coração, como é sugerida pelo v. 32: «não nos ardia o coração...?». Na progressividade da sua elaboração, «o coração deles era purificado, preparado para aceitar a novidade e o risco da Fé Pascal»⁷.

Se o diálogo tinha aberto caminho à revelação, é a entrada do forasteiro (v. 18) em casa que o escancara definitivamente. À parte as razões que o motivavam («a noite vai caindo e o dia já está no ocaso» [v. 29a]), o convite dos discípulos («Fica connosco...» [v. 29a]) e o tácito assentimento de Jesus («entrou para ficar com eles» [v. 29b]) geraram aproximação e fizeram-no passar da condição de «forasteiro» (παροικέϊς), no caminho, à de hóspede, em casa. No lugar da intimidade, está preparado o ambiente para o desvelamento do hóspede.

Rapidamente o hóspede revela a sua verdadeira condição e se assume como anfitrião. Numa sequência vertiginosa de acções, «ele não só toma o pão como se dá naquele pão, num gesto que reenvia para a dádiva total, na hora máxima da cruz. A narrativa fica, assim, completamente alterada. Na situação inicial, Jesus tinha desaparecido da vista deles e esse era o motivo da tristeza e da sua desmobilização. Em Emaús, há de novo um aparecimento, mas já sem tristeza. Os discípulos compreendem, por fim, que estão continuamente na presença de Jesus, pelo dom da Fé Pascal»⁸. A partilha da mesa com o Ressuscitado é essencial no processo da revelação da sua presença entre aqueles que, reunidos, se dispõem a iluminar e fortalecer a fé pascal.

Por último, e a partir de uma interessante intuição de Xavier Thevenot⁹, o relato de Emaús parece sugerir que, no exigente percurso da fé, há sempre necessidade de começar de novo, de retomar o caminho.

A fé gerada em Emaús assume-se como recriadora da identidade crente dos dois discípulos. É por isso que partem, de imediato, para Jerusalém. «A dificuldade de ver Jesus e o carácter inconclusivo do relato das mulheres determinou a sua

⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁹ Cfr. X. THEVENOT, «Emmaüs, une nouvelle Gèneses? Une lecture 'psychanalytique' de Gèneses 2-3 et Luc 24, 13-35», in *Mélanges de Sciences Religieuses*, 37 (1980), pp. 3-18. Neste artigo, aproximando Lc 24, 13-35 de Gn 2-3, Thevenot sugere que o relato de Emaús é um novo Génesis, em que a recriação dos discípulos acontece por meio da palavra, como por meio da palavra havia acontecido a criação do mundo. Com uma diferença: Génesis relata um desencontro (Adão e Eva abrem os olhos e reconhecem a sua nudez, como expressão da sua miséria) que assinala a queda original, ao passo que Lc 24, 13-35 relata um encontro (os olhos dos discípulos abrem-se e reconhecem que Jesus está vivo) que remete para a redenção operada pelo Ressuscitado (disso poderá ser sinal a grande alegria que os invade, apesar da sua ausência), enquanto recriação da humanidade.

partida para longe. O reconhecimento de Jesus naquela casa e na gestualidade daquela mesa leva-os agora ao caminho de regresso. É aqui que entra em cena a comunidade dos Onze e daqueles que permaneceram com eles em Jerusalém. A comunidade reunida aparece como factor de antecipação e confirmação da experiência que os dois de Emaús vêm testemunhar. Antes mesmo de falar, eles assentem na Fé que a comunidade proclama: 'realmente o Senhor foi ressuscitado e apareceu a Simão!' (v. 34). Os olhos deles foram abertos pela Fé»¹⁰. Como nos foi dado ver, a iluminação da fé acontece depois de um longo percurso em que o objectivo fundamental é mesmo este: elaborar a fé pascal dos crentes.

2. A narrativa ao serviço da fé

Ao serviço da fé pascal, o narrador de Lc 24, 13-35 manifesta-se possuidor de uma grande sensibilidade para a importância da narração e das histórias contadas (narrar em vez de argumentar) e persegue o objectivo de conduzir o leitor e a comunidade crente na árdua, mas apaixonante tarefa de estruturar a sua identidade cristã a partir das narrativas que expõem percursos concretos de fé vivida e testemunhada.

2.1. Narrar em vez de argumentar

Pela forma como apresenta as narrativas pascais, Lucas manifesta ter consciência de que a melhor forma de falar da fé não é definir, mas expor, não é argumentar, mas narrar, dado que «o cristianismo não é, em primeiro lugar, uma comunidade de argumentação e interpretação, mas uma comunidade de narração»¹¹. De facto, «a fé cristã só se compreende verdadeiramente contando uma história»¹², porque, na sua génese, está a história contada (as

¹⁰ J. T. MENDONÇA, «Emaús, laboratório da fé pascal», p. 136.

¹¹ J. B. METZ, «Breve apologia de la narración», in *Concilium*, 85 (1973), p. 228. Os próprios sacramentos estão em íntima conexão com a narração, «aludiendo a la narración como *signum efficax* en cierto sentido y, viceversa, al substrato narrativo del sacramento como signo eficaz de la salvación» (*Ibid.*, p. 226).

¹² A. DEL AGUA, «Identità narrativa dei cristiani secondo il Nuovo Testamento», in *Concilium*, 285 (2000), p. 126. J. B. Metz afirma que «el peligro de una atrofia de la narración afecta de manera especial a la teología y al cristianismo. Una teología que se ha visto desposeída de la categoría de narración, o que desdeña teóricamente la narración, considerándola una mera forma de expresión precrítica, lo que hace es marginar las experiencias 'propias e originales' de la fe, desplazándolas hacia el ámbito de lo inobjetivo y lo inexpresable, por lo que en definitiva sólo puede valorar las formas lingüísticas de expresión de la fe en lo que tiene de objectivaciones categoriales, de cifras y símbolos cambiantes de una realidad inefable. Pero de esta manera la propia experiencia de la

narrativas que nascem dos acontecimentos salvíficos). A narração é a mediação entre a salvação e a história. Só ela nos permite falar de uma história da salvação¹³.

Por tudo isso, a didáctica cristã – não apenas a pedagógico-catequética, mas também a teológica –, há-de ser essencialmente narrativa¹⁴: o modo como se diz (a expressão da fé) é fundamental para comunicar bem o que se pretende dizer (os conteúdos da fé).

O carácter narrativo de Lc 24, 13-35 confere-lhe uma extraordinária capacidade sugestiva / interpelativa, bem como uma evidente carga de actualidade: «ele criou deste modo um horizonte evocador, um espaço que tem tudo de um espelho, porque o que nós descobrimos como leitores corresponde espantosamente à situação que *nos* caracteriza hoje. Os nossos olhos também estão ‘impedidos de ver’. Lendo o evangelho, percorremos e repercorremos, pela nossa parte, e como Cléofas, toda a história de Jesus, desde a Galileia até à cruz, e mesmo para além dela (cfr. 24, 19-24). Podemos reler esta vida à luz das Escrituras, com a mesma chave cristológica: ‘Não tinha o Messias de sofrer essas coisas para entrar na sua glória’? Realizamos enfim a refeição cumprindo o gesto da fracção do pão em seu nome. Indirectamente, esta página tão rica ensina-nos os lugares e meios de viver a sua presença na ausência: fazer memória da sua vida, estudar a relação entre as Escrituras e a sua realização, e praticar a fracção do pão em seu nome»¹⁵.

O relato de Emaús testemunha uma fé mais narrativa e menos argumentativa, como habitualmente acontece na maior parte dos livros da Sagrada Escritura. Desse modo, persegue o seu objectivo fundamental – despertar e fortalecer a fé – com mais e melhores resultados.

fe se convierte en algo indeterminado, y su contenido queda reducido exclusivamente al lenguaje de los ritos y de los dogmas, sin que la estructura narrativa, que en este caso se convierte en mera fórmula, sea capaz de mostrar entonces la fuerza propia de todo intercambio de experiencias» (J. B. METZ, *a. c.*, p. 223).

¹³ «Una teología de la salvación que no condiciona ni suspende la historia de la salvación, ni tampoco ignora o supera dialécticamente la no identidad de la historia del sufrimiento, no puede ser explicitada de forma puramente argumentativa, sino que además tendrá que serlo siempre de forma narrativa. Habrá de ser fundamentalmente teología rememorativa y narrativa» (J. B. METZ, *a. c.*, p. 233).

¹⁴ A máxima «a pregação narra, a teologia argumenta» é desajustada porque esquece a estrutura narrativa da teologia (Cfr. J. B. METZ, *a. c.*, pp. 230-235).

¹⁵ B. STANDAERT, «Raconter la Résurrection...», pp. 81-82. Esta síntese ajuda a compreender o alcance do texto na vida dos crentes e das comunidades cristãs.

2.2. Deixar-se conduzir pelo texto

Um dos efeitos mágicos das narrativas é a capacidade de arrastar o leitor para dentro de si, levando-o a uma comunhão de vida, pensamentos e sentimentos com os seus personagens. O leitor é conduzido pelo texto e nele introduzido. Para isso, muito contribui a subtileza da observação psicológica, o efeito dramático, as diversas estratégias e motivos narrativos: diálogo, perguntas retóricas, ironias, constatações em discurso directo...

Mediante a subtileza da observação psicológica e o efeito dramático, o autor atribui às situações uma forte carga emocional e faz com que o leitor reviva, em *crescendo* dramático, os acontecimentos e as reacções mais profundas dos seus actores. Deste modo, Lucas demonstra ser possuidor de uma extraordinária habilidade narrativa e de um conhecimento apurado das reacções psicológicas do ser humano¹⁶. Ao despertar a curiosidade do leitor, mediante a dramaticidade do relato, faz com que o próprio leitor entre em cena e, por comunhão de sentimentos, tome parte na acção¹⁷.

Além destes recursos, a narração de Emaús apresenta motivos e estratégias narrativas colocados pelo autor ao serviço da mensagem que tinha em mente transmitir. E, «apesar de (...) poder prestar-se a uma exposição imaginativa e descritiva, o evangelista soube expô-la com linguagem elevada, não descritiva, e teologicamente apurada; ao narrá-la, Lucas não procura descrever-lhe as modalidades, nem o desenvolvimento, mas antes assinalar o seu sentido e conteúdo doutrinal»¹⁸.

Até a linguagem aparentemente descritiva possui uma evidente finalidade teológica, como acontece na frase «o próprio Jesus aproximando-se caminhou com eles» (v. 15). Mais do que assinalar as circunstâncias, Lucas pretende realçar o facto em si mesmo: Jesus caminha com os discípulos, faz-se seu companheiro de viagem, partilha com eles as dúvidas e inquietações.

¹⁶ «Le sens de la psychologie du lecteur s'accompagne chez Luc d'un intérêt très vif pour la psychologie des personnages qu'il met en scène. C'est là, on le sait, un des traits caractéristiques de son évangile» (J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs (Luc XXIV, 13-35)», in R. M. DIAZ CARBONELL (ed.), *Miscellanea Bíblica B. Ubach*, Montserrat 1953, p. 365. O mesmo artigo foi publicado, na íntegra, em J. DUPONT, *Études sur les évangiles synoptiques, II*, ed. Leuven University Press, Leuven 1985, pp. 1128-1152.

¹⁷ «Guidé par un sens littéraire très sûr, Luc a su mettre en valeur les données qui lui étaient fournies: composition du récit extrêmement habile, tirant des situations tout leur effet dramatique; notations psychologiques qui animent l'action et permettent au lecteur de partager plus facilement les sentiments des acteurs» (J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», p. 367).

¹⁸ B. PRETE, *Storia e teologia nel vangelo di Luca*, ed. Studio Teologico Domenicano, Bologna 1973, pp. 151-152.

Da mesma forma, o v. 28 («ele fez menção de seguir para diante») indicia que Jesus e os discípulos não tinham a mesma meta, pois eram diversos os seus horizontes, a sua interpretação dos acontecimentos e motivações. A própria afirmação dos discípulos, no v. 32 («Não nos ardia o coração, quando Ele nos falava pelo caminho e nos explicava as Escrituras?»), parece ser mais um convite aos leitores a que façam reflexões semelhantes do que a constatação de um facto¹⁹.

Também o aspecto dialógico do relato, as perguntas retóricas e as constatações em discurso directo (vv. 18 e 32) manifestam a intenção do autor em não só narrar um acontecimento, mas, mediante estratégias narrativas e motivos literários concretos, cativar o interesse do leitor para lhe transmitir a mensagem, levando-o a pensar como Jesus e não como os discípulos.

A partir do grande objectivo atrás enunciado, «a ideia central de todo o episódio é que a verdadeira fé exige uma escolha decisiva por Cristo, qual adesão total ao dado revelado que testemunha a intervenção libertadora de Deus em Jesus, através da morte na cruz e da ressurreição. Este posicionamento leva o homem a libertar-se das estruturas mentais ou expectativas humanas pré-concebidas para participar no movimento da salvação que vem de Deus, de modo a adequar-se ao seu desígnio salvífico e não ao desígnio próprio»²⁰.

O texto reveste-se, por isso mesmo, de uma particular importância pela função paradigmática que exerce na obra de Lucas e na vida de todos os crentes. Trata-se de um texto arquetípico da fé cristã, uma perícopes onde se faz «a passagem que vai do imediato do encontro pascal à condição actual do cristão»²¹.

Não tendo preocupações históricas, «este relato é um testemunho histórico importante, entre outros, de uma ligação essencial entre a refeição e a experiência cristã da ressurreição»²², pela qual todos os dias o Ressuscitado abre os olhos dos crentes e lhes oferece o sentido da palavra da Escritura.

Nele é formulado o essencial da catequese pascal e interpelado o leitor na sua própria experiência de fé. A caminhada dos discípulos é paradigma da caminhada de fé a que são chamados todos os cristãos. Nos caminhos complexos e, por vezes, sombrios da vida cristã, «a Eucaristia é uma forma permanente da

¹⁹ Para todos os casos, cfr. B. PRETE, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, ed. Elledici, Leumann (Torino) 1986, p. 310.

²⁰ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e relazioni*, ed. Dehoniane, Bologna 2001, p. 260.

²¹ Ch. PERROT, «Emmaüs ou la rencontre du Seigneur», in M. BENZERATH, *La Pâque du Christ, mystère de salut*, ed. Cerf, Paris 1982, p. 164.

²² *Ibid.*, p. 166.

aparição do Ressuscitado»²³, o «lugar» em que ele se faz presente na Palavra e no Pão. É legítimo, por isso, afirmar que, em cada Eucaristia, se revive o caminho que vai de Jerusalém a Emaús e de Emaús a Jerusalém. E é tanto mais legítimo fazer esta afirmação quanto mais a vida for levada para a Eucaristia, for nela celebrada, por ela iluminada e alimentada.

Concluindo, com este episódio, «Lucas não quer somente instruir, procura também comover. O episódio dos peregrinos de Emaús testemunha um talento literário consumado. O relato está cheio de vida, de subtileza psicológica. Os efeitos são habilmente dirigidos. Na sua simplicidade despojada, a redacção atinge, deste modo, um grau de emoção contida que perturba o leitor. É com uma grande sensibilidade que o evangelista introduz a mensagem pascal nos corações. Vive-se ao mesmo tempo que se aprende»²⁴.

2.3. Uma intencional ambivalência

Parece já lampear ao longo do evangelho de Lucas o «programa teológico de integração»²⁵ que caracteriza o livro dos Actos dos Apóstolos e consiste na fidelidade às raízes da Igreja e na abertura à universalidade, unindo «estes dois pólos inimigos que são Jerusalém e Roma»²⁶. Numa aparente apologia do Império Romano, «Lucas expõe na sua obra como o Deus do povo de Israel se tornou o Deus de todos e de cada um (...). O autor está persuadido de que o acesso a este Deus universal é favorecido pela universalidade do Império»²⁷. Assim parece estar em construção «um projecto de civilização cristã, englobando a antiguidade judaica e a modernidade romana»²⁸.

²³ F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris 1976, p. 236. «La vie ecclésiale, avec ses assemblées cultuelles où sont proposées l'explication des Écritures et la fraction du pain, est le lieu où le croyant peut reconnaître aujourd'hui la présence du Seigneur ressuscité» (H. COUSIN, *o. c.*, p. 329).

²⁴ J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», p. 371. Segundo J. Dupont, este texto tem um género bem determinado: «l'histoire émouvante, ou édifiante» («Le repas d'Emmaüs», p. 82). E tem uma finalidade religiosa concreta: a edificação. Sobre este assunto, veja-se o n.º 2 desta mesma *Conclusão*.

²⁵ D. MARGUERAT, *La première histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres*, ed. Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2007², pp. 111-119.

²⁶ *Ibid.*, p. 120.

²⁷ *Ibid.*, p. 113.

²⁸ *Ibid.*, p. 114. Este projecto transparece do destinatário literário da obra de Lucas (Teófilo), da identidade dos seus destinatários reais (leitores diversificados: pagãos cultos, cristãos, prosélitos da diáspora) e das escolhas historiográficas de Lucas. Sobre o assunto, cfr. D. MARGUERAT, *La première histoire du Christianisme...*, pp. 119-122.

Sendo assim, parece-nos que, na sua condição de texto de transição entre Lucas e Actos, o relato de Emaús se rege já por uma intencional «ambivalência semântica, susceptível de abrigar a diversidade»²⁹ e de «representar um cristianismo múltiplo»³⁰.

Esta ambivalência evidencia-se particularmente no tema da itinerância / viagem e no da comensalidade, com tudo o que lhes aparece associado. No primeiro caso, «Lucas aproveita as grandes itinerâncias que fundam o povo de Israel, assim como alude à imagem do filósofo itinerante ou ao herói que se revela ao longo de uma viagem e que está no centro da cultura helenística»³¹. No segundo caso, serve-se da refeição, que tanto remete para o *Symposium* grego como para as *Haburot* hebraicas, para sugerir que o cristianismo se constrói à mesa e para pôr em diálogo Atenas e Jerusalém. Deste modo, abre caminho para judeus e gentios, e sugere aos seus destinatários que o único caminho que respeita o projecto cristão, constrói comunidade e forja a identidade cristã é o da inclusão pelas vias da hospitalidade.

O efeito pretendido parece ser o de abertura ou de uma «brecha semântica»³² que nos revela a identidade cristã: «o cristianismo é uma realidade mista, heterogénea e plural desde a sua origem. Num dos primeiros esforços para o dizer, faz-se a escolha de uma configuração transcultural para o cristianismo. Ele constrói-se do lado da hospitalidade»³³.

A hospitalidade aparece assim como um lugar teológico, uma das melhores ferramentas para a construção da identidade cristã. Com base nesta constatação e partindo do texto de Emaús, ousamos, de seguida, propô-la nesse sentido.

2.4. O desenvolvimento do processo (propostas operativas)

Lc 24, 13-35 apresenta-se como um relato de acolhimento que possibilita o reconhecimento do Ressuscitado e explode em anúncio pascal, nas suas expressões de memória querigmática (v. 34) e narrativa (v. 35). A hospitalidade que, a diversos níveis e em diferentes momentos, se faz sentir no texto torna possível a inclusão na comunidade dos discípulos de Emaús e daqueles que eles repre-

²⁹ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita. Bíblia e interpretação*, ed. Assírio & Alvim, Lisboa 2008, p. 180. «L'ambivalence n'impose pas un sens; elle interpelle et intrigue. Elle propose. Elle surprend par défaut de limiter de sens. Il appartient au lecteur de trancher, ou alors de poursuivre la lecture du texte en gardant à l'esprit la pluralité des significations ainsi suggérées» (D. MARGUERAT, *La première histoire du Christianisme...*, p. 110).

³⁰ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 179.

³¹ *Ibid.*, p. 180.

³² *Ibid.*, p. 181.

³³ *Ibid.*, p. 180.

sentam, pessoas a quem a dramaticidade e o sem-sentido dos acontecimentos atirara para a via do afastamento e da exclusão.

Num processo humano longo e complexo, o acolhimento desenvolve-se em momentos sucessivos e gradativos. Tudo começa, no caminho, com o encontro, o diálogo e a escuta da Palavra; continua, em casa, com a comensalidade; para terminar em Jerusalém com o anúncio. Eis os momentos da hospitalidade que registam entre si uma exigência e iluminação mútuas: o encontro que acontece no caminho assinala o início de todo um processo em que Jesus é o acolhido, mas é sobretudo o que acolhe; possibilita o diálogo e a escuta da Palavra, situando a hospitalidade no horizonte da comunicação; provoca e potencia a comensalidade, expressão concreta e visível da hospitalidade e momento ideal do reconhecimento; projecta para Jerusalém, a partir da qual os discípulos hão-de anunciar a mensagem «por toda a Judeia e Samaria e até aos confins do mundo» (Act 1, 8). É isto que confere ao relato de Emaús o carácter de uma «história sem fim»³⁴ e faz dele um ícone da vivência da fé cristã.

A actualidade e pertinência eclesiais deste texto decorrem da necessidade da hospitalidade para se ser pessoa e para combater um mundo inóspito, como também da profunda relação entre a hospitalidade, o reconhecimento e o anúncio.

Assim como o encontro que Jesus provocou se traduziu em inesperadas atitudes e transformações, também na vida dos crentes, no horizonte das comunidades cristãs, graças à hospitalidade, a linguagem da fé e da vida se escrevem com um outro alfabeto, se interpretam segundo outra gramática e se escutam num outro registo e amplitude. E tudo isto a bem de cada crente, da comunidade em que se insere e da natureza missionária da própria Igreja.

Ampliando o horizonte e o registo da observação, não é difícil concluir que a identidade humana e cristã se articula em torno da hospitalidade, trama onde se tece toda a vida, nas suas diversas formas, momentos e expressões. Por isso mesmo, da gramática da hospitalidade depende a inteligibilidade e credibilidade da vida do ser humano, em geral, e da sua vivência e testemunho cristãos, em particular. E, deste modo, não apenas se fundamenta a tese de que Lc 24, 13-35 é um texto de hospitalidade ao serviço da construção da identidade cristã, como também se valida e amplia o sentido e alcance desta intuição: a hospitalidade como virtude de excelência que traz ao de cima a excelência do cristianismo.

Nas actuais circunstâncias, a Igreja «tem de se preparar para situações de mudança, se quer ser anunciadora da Boa Nova do Evangelho aos ‘homens a caminho’ e permanecer a sua companheira nos caminhos da vida. É deste modo

³⁴ S. REYMOND, «Une histoire sans fin: les pèlerins d'Emmaüs (Luc 24, 13-35)», in D. MARGUERAT (sous la direction de), *Quand la Bible se raconte*, ed. du Cerf, Paris 2003, pp. 123-141.

que tem de prosseguir o seu serviço pastoral»³⁵. Há-de estar ao lado de todos e nunca esquecer que «a esmola e a hospitalidade têm uma importância estrutural e são os símbolos de uma nova sociedade baseada no dom e na reciprocidade generalizada»³⁶.

A importância dada à hospitalidade dirige-se ao leitor e tem em mira a própria comunidade, como o espaço onde se trabalham e saboreiam os ingredientes do ser cristão. Aliás, «o encontro e a descoberta de Jesus ressuscitado são antes de mais nada eclesiais, e os relatos situam no núcleo desta Boa Nova não a experiência individual, mas a experiência da comunidade de crentes»³⁷.

Na sua globalidade, o texto de Emaús (e todo o capítulo 24) tem a preocupação de ser espelho do evangelho e o lugar onde os crentes e a comunidade se podem ver ao espelho, no processo da sua formação cristã. E «é por um efeito subtil de espelho que o leitor ou a comunidade que escuta o evangelho proclamado, se reconhece como introduzido em cena e abolida, de um salto, a distância de uma narração histórica»³⁸.

A hospitalidade revela-se um dos caminhos – porventura, o mais importante – para a construção da identidade cristã, na comunidade crente, o espaço onde a hospitalidade se torna tangível. Além de testemunho eloquente para os de fora, a hospitalidade cria um ambiente caloroso para os de dentro. Estes não pretenderão sair e aqueles talvez coloquem a hipótese de entrar.

Assim como Jesus acolhe e inclui quando se revela e revela-se quando acolhe e inclui, assim também o narrador sugere essa atitude aos crentes: a comunidade constrói-se apenas e só pelas vias da inclusão, do lado da hospitalidade. Não há outro caminho para que ela seja verdadeiramente comunidade e não haverá para ela melhor designação do que esta: casa da hospitalidade³⁹. E não apenas entre os seus, onde a hospitalidade é a expressão da fraternidade dos cristãos, mas para com todos: «a catolicidade não se manifesta somente na comunhão fraterna dos baptizados, mas exprime-se também na hospitalidade assegurada ao estrangeiro, qualquer que seja a sua pertença religiosa, na rejeição de toda a exclusão ou discriminação racial e no reconhecimento da dignidade

³⁵ U. KÖPPEL, «A Igreja perante o desafio da migração», in *Communio*, XVI (1999/4), p. 341.

³⁶ R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, ed. Sal Terrae, Santander 1994, pp. 76-77.

³⁷ P. MOITEL, *Grandes relatos del evangelio. Construcción y lectura*, ed. Verbo Divino, Estella 1999, p. 15.

³⁸ B. STANDAERT, «Raconter la réssurrection. Un paradoxe narratif», in AA. Vv., *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, ed. R. Bieringer – V. Koperski & Lataire, Leuven-Paris-Dudley 2002, p. 90.

³⁹ «Para Lucas, la Iglesia es un lugar de hospitalidad, un hogar acogedor, y los cristianos son personas que crean su hogar unos en otros y con otros» (E. LAVERDIERE E., *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas*, ed. Sal Terrae, Santander 2002, p. 198).

pessoal de cada um, com o conseqüente compromisso de promover os seus direitos inalienáveis»⁴⁰.

Insistimos neste aspecto para sublinhar que o evangelista propõe a via inclusiva que constrói a comunidade, a faz reconhecer o Ressuscitado que se revela e a projecta no anúncio credível. E essa via é a da hospitalidade que fala a linguagem interpelante do testemunho e articula a gramática provocante do acolhimento do diferente e de todos, em registo universal.

Na linha do que até agora temos vindo a afirmar, adiantamos algumas reflexões, que poderão conduzir a propostas operativas concretas, para que os cristãos continuem a forjar a sua identidade cristã e para que as comunidades crentes sejam a atmosfera onde, sem se dar por isso, se respira a fé cristã, assimilando-a como algo que plasma por inteiro os momentos e os espaços da vida inteira.

Na viagem da vida crente, peregrino do além e hóspede, o cristão é convidado a dispensar acolhimento a todos, dando o primado à escuta da palavra (ou da Palavra) e assumindo-a como instância de epifania. Genericamente considerada, «a palavra é o que nos vincula aos outros (...), é também algo que nos liga a nós mesmos»⁴¹. Escutar atentamente a palavra (ou a Palavra) que nos é dirigida é já acolher os outros (ou o Outro) e deixar-se moldar por eles (Ele).

Não há caminho cristão sem o acolhimento/escuta atenta da Palavra de Deus. Começa aí a hospitalidade cristã e a construção da identidade de qualquer cristão e de qualquer comunidade crente. Na feliz formulação de F. Torralba, «escutar o outro quando ele deseja ser escutado é uma exigência ética, um acto de cortesia; mais ainda, é um acto de hospitalidade»⁴². E adianta o mesmo autor: «escutar consiste em arranjar um lugar para o outro, em ceder-lhe um espaço e um tempo na mente e no coração. É como acolher um hóspede invisível e arranjar-lhe lugar na nossa casa. (...) Escutar é acolher, dar tempo e espaço ao outro, arranjar um sítio onde ele possa caber»⁴³. Percebe-se que não é tarefa fácil, mas também se conclui que não há outro caminho para vencer a indiferença e a exclusão em que vive mergulhado o nosso mundo.

Além da escuta da palavra (ou da Palavra), também o caminho, a viagem ou a itinerância se assumem como referentes da hospitalidade: sente a necessidade de ser acolhido e sabe acolher quem faz a experiência do caminho, percebendo a sua existência como tal e reconhecendo que o mundo

⁴⁰ JOÃO PAULO II, «O acolhimento e a integração do estrangeiro: um dever institucional para a Paróquia» (Mensagem para o 85º Dia Mundial dos Migrantes e dos Refugiados), in *L'Osservatore Romano* (edição semanal em português), 27 de Fevereiro de 1999, p. 7 (111).

⁴¹ Ph. BRETON, *Elogio da palavra*, ed. Loyola, São Paulo 2006, p. 7.

⁴² F. TORRALBA, *A arte de saber escutar*, ed. Guerra e Paz, Lisboa 2010, p. 32.

⁴³ *Ibid.*, p. 31.

deixa de ser inóspito quando o acolhimento se afirma enquanto imperativo existencial e teológico.

É por demais evidente que «Jesus, os seus discípulos, todo o que o segue depois e a própria Igreja, são gente que está de viagem, gente de hospitalidade, tanto dada como recebida. A eucaristia é a expressão suprema desta hospitalidade; sustenta-os na sua viagem para o reino de Deus»⁴⁴.

A mesa é, por excelência, o espaço da revelação, porque «todo o hóspede traz como dom a narração da sua história»⁴⁵, e os banquetes têm sempre como finalidade fortalecer a solidariedade interna dos grupos. Tendem, por isso, a ser fechados e potenciadores de exclusão (daí a sua relação estreita com as normas da pureza judaica⁴⁶). Com Jesus, tornam-se abertos e inclusivos (cfr. Lc 14, 13.21), expressão de benevolência e generosidade solidárias⁴⁷, imagem do reino de Deus.

O que se persegue é uma sociedade radicalmente diferente (cfr. Lc 1, 52-53; 6, 20-24), uma comunidade aberta e inclusiva «que desvaloriza as normas convencionais da honra e da pureza e, portanto, abate as fronteiras do próprio grupo»⁴⁸. Só assim poderá acolher os pagãos.

Parafraseando Di Segni («o judaísmo aprende-se comendo»⁴⁹), podemos dizer que também o cristianismo se aprende comendo. E se todas as mesas dos lares cristãos são espaços de revelação e de aprendizagem da fé, é sobretudo na mesa da Eucaristia que tal acontece. Por isso mesmo, não há identidade cristã sem a celebração da Eucaristia. O banquete da Ceia do Senhor – aberto a todos os povos, de todas as raças, culturas e condições sociais – é fundamental e imprescindível no processo da construção da identidade cristã e do anúncio da mensagem cristã em ordem à expansão do cristianismo.

É tão importante a relação entre a viagem da vida, a comensalidade e o anúncio que E. LaVerdiere se exprime deste modo: «do mesmo modo que a grande viagem é uma viagem vital na companhia de Jesus, mais que uma viagem geográfica, assim também as comidas com Jesus proporcionam algo mais que o alimento físico. Asseguram a força e a saúde espiritual para a viagem cristã.

⁴⁴ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 27.

⁴⁵ M. VETTA, «La cultura del simposio», in J.-L. FLANDRIN – M. MONTANARI, *Storia dell'alimentazione*, ed. Laterza, Roma-Bari 1997, p. 126.

⁴⁶ «A comensalidade servia para reforçar e impermeabilizar identidades e posturas, enfatizando linhas de divisão, consolidando mecanismos de ruptura no tecido social e religioso» (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 164). O aprofundamento desta questão pode fazer-se com a ajuda de R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, pp. 84-89.

⁴⁷ A antropologia chama-lhe reciprocidade generalizada (cfr. *Ibid.*, p. 83).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁹ Cfr. S. DI SEGNI, *L'ebraismo vien mangiando*, ed. Giuntina, Firenze 1999.

Os relatos lucanos de viagens proporcionam um cenário básico para os seus relatos de comidas, ao converter cada um deles numa pausa que questiona, forma e transforma no tocante aos valores mais básicos para uma vida cristã em comunidade e em missão»⁵⁰.

A comunidade cristã assume-se como inclusiva, reunindo gente das mais diversas procedências étnicas e culturais e preconizando um novo tipo de relações sociais. Pela hospitalidade, a comunidade torna-se não apenas acolhedora, mas também fonte de consolação e cura⁵¹. Aliás, a cura pressupõe e exige o acolhimento como atitude prévia. Só nestes registos ela continuará a ser verdadeira comunidade cristã. É no seu seio, em atitude de hospitalidade, que se constrói a identidade cristã e é no regresso a ela que a identidade ferida se refaz.

Pelo que acabámos de expor, propomos Lc 24, 13-35, lido na perspectiva da hospitalidade, como paradigma sempre válido e actual no processo infindável de construção da identidade cristã.

⁵⁰ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 33.

⁵¹ H. J. M. NOUWEN, *O curador ferido. O ministério na sociedade contemporânea*, ed. Paulinas, Pior Velho 2010², p. 113.